学术专论

“君子行礼，不求变俗”：清代考据学的社会性格*

张　循

[摘要] 从“社会性格”的视角看，清代考据学相较于宋明理学具有两个鲜明特点：其一，传统的“行道”之途在清代虽已阻断，但考据学预设“道”在古经之中，必通文字训诂方能得道，以此高峻的得道门槛为士人保留了一个相对自由的“守道”空间；其二，清儒有其特殊的“行道”方式，他们已不是如宋、明儒那样直接在民间布“道”，而是在自己所求之“道”与所布于民间的“教化”之间做出了细致的区分；他们虽希望以“礼”来教化民间，但这个施行于民间的“礼”却往往未曾与他们在经书中发现的“道”趋于一致。基于此两点，杨念群《何处是江南》一书的核心观点——清代士林思想在清朝严酷控制的氛围下以难以自足的状态存活下去，而越来越成为清廷整体政治规划的一个组成部分——就值得反思了。

[关键词] 考据学　理学　社会性格　道　士林思想
[中图分类号] K249　[文献标识码] A　[文章编号] 1002-8587 (2013) -01-0024-09

Social Character of Textual Research in the Qing Dynasty

Compared with that of Song and Ming dynasties, the textual research in Qing Dynasty has two distinctive characteristics: 1. It presupposed that Dao was embedded in the classics and can only be achieved by Semantics. So a relatively free atmosphere of maintaining Dao was preserved because of the high standards of attaining it. 2. Confucian scholars in Qing dynasty had their special way to preaching Dao which was different from that of scholars in Song and Ming dynasties who taught Dao to the masses. In addition, Qing scholars made clear distinction and clarification between their Dao and the one they spread to the public. They instructed people by rituals but they found there was difference between rituals and the Dao in the classics. Taking the above-mentioned two points into consideration, the core viewpoint of Yang Nianqun's book *Where is the Jiangnan* that Qing scholars could hardly keep their independence due to the rigid control of the government and evolved into active participation of the political planning of the state administration, is to be reconsidered.

从清末至今，学界对清代思想史的研究已百有余年。在此期间，各种研究思路推陈出新、各擅胜场。由于对思想史演变的驱动力的认识不同，这些研究思路大体可分为两种，有些看重外部、尤其是政治环境对思想发展的重大甚至决定性的影响，另一些则倾向于强调思想史的内在生命力，而将各种外缘条件置于相对次要的位置。就最近几十年而言，注重思想本身的“内在理路”明显占据上风。大多数研究者忙于为建设清代儒学的各种思想议题而努力，而清代政治、经济等制约思想的外在因素常常只是研究中的一个若有若无的背景。事

[收稿日期] 2012-05-10
[作者简介] 张循 (1978—)，男，四川大学历史文化学院副教授；成都 610064

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

实上，“内在理路”的兴起本身就与最近几十年学界所处的外在环境的变化密切相关，仅此即足见思想史的“外在理路”不容忽视。学界有关这方面的反思已不乏其例，越来越多的人感到必须让政治、经济等外缘因素重新在清代思想史研究中占据恰如其分的地位。[①]最近杨念群教授推出其新著《何处是“江南”——清朝正统观的确立与士林精神世界的变异》，[②]“目的是把‘士’重新置入政治的复杂纠葛关系中考察其现实的处境”（408页）。这种考察思路正是希望对清代政治环境这一思想的外缘因素给予充分的重视。《江南》全书的总体观点是“士林思想与行为虽有其自我运转的逻辑，但其思想在清朝严酷控制的氛围下越来越难以自足的状态存活下去，在与清朝君王的博弈中，士林阶层越来越成为其整体政治规划的一个组成部分”（19页），可以说，士林最终被帝王收编，形成一种“士林与帝王的合谋关系”（396页）。换言之，清朝的正统性是士林阶层与清朝君王合作携手建立起来的。

作者通过线索众多的八章专论来论证此说，自有文献上的依据。不过总体上看，此结论的得出首先与作者对清代士人整体处境的认识紧密相关。作者指出，清代士人的处境相比于宋、明两代士人的处境而言，是相当严酷而无奈的。如果我们将宋、明、清三代士人享有的践行其“道”的自由空间的大小做一对比，便可发现作者的这个看法是有其道理的。在第二章讨论清代士、君双方重建礼制秩序的工作时，作者援引余英时的观点说：

> 今人曾注意到明代儒学和士大夫的地位都日趋低下，士人渐渐转向“内圣”的修省而放弃了对“外王”路向的寻求，并非是自己心甘如此，而是政治文化环境渐趋恶劣所致，那种通过“格君心”以认证士人能担当天下治理责任的激情早已消歇。阳明学以游走讲学的方式发掘“良知”的意义，转而在民间层次上传道解惑，也是大政治环境的威逼促成，故有宋人是“得君行道”，明人是“觉民行道”的提法。大意是说宋人与君王共治天下的场面不复再现，故明人转而用直觉顿悟的方式启迪草野民众，以期在世俗的层面发挥儒学的作用。（60—61页）

也就是说，宋、明两代士人都有其行“道”的自由空间，宋人走的是“得君行道”的上行路线，明人转而走“觉民行道”的下行路线。进入清代，一方面皇权的专制力度远迈明代，更无论两宋，“得君行道”的上行路线自然无从谈起；同时，清初士人因痛感明朝覆亡而反思阳明学的集体思潮，竟将“觉民行道”的下行路线的理论基础也一并抽掉了，“这样就大大缩小了士人游走活动的范围，讲道求学的方式也随之发生剧烈的变化”（61页）。于是作者指出，清代士人和他们的“道”一起陷入了严重的困境之中：

> 士林的道德修为虽靠个体的意志和自我规训勉强维系，但因缺乏明末士风的相互激荡，其格局越趋狭小。进入官场的士人则更是受到皇家的钳制，完全失去了教化帝王的功能角色。（61页）

行“道”的上、下路线被一齐截断，清代士人已没有合适的途径去“直接支配制度建制”（332页），等待他们的“结果即是在清初帝王的压迫下逐步扭曲了内心的执守”。（332页）

作者这番对清代士人面临的政治环境的描摹的确是深有体会之言，不过此中却有两个问题值得我们思考。第一，没有“行道”的途径并不等于没有“守道”的方法，不能去教化君王并不意味着就只能接受被君王教化；更重要的是第二，清代士人的“道”固然不能像宋人之“道”那样取得制度性的保障，也无法像明人之“道”那样从士人社群的力量中获得支持，但他们的“守道”方法所提供的对“道”的守持力度却未必就比宋、明人更差。

由宋到明，数百年的理学传统虽屡经变化，但在认定个人内心已先天具有自足的“道”（理）这一点上，无论程、朱还是陆、王，均没有根本的差异。这一理论可能引申而来的弊端之一，就是个体之“道”无从得到一个客观、外在的可操作手段的检验，在人人有“道”、人人可以讲“道”、人人可以行“道”却又言人人殊的情况下，将难以辨明究竟是谁掌握着真正的“道”。所以清代中期的

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

戴震说 "今虽至愚之人，悖戾恣睢，其处断一事，责诘一人，莫不辄曰理者，自宋以来，始相习成俗，则以理为 '如有物焉，得于天而具于心'，因以心之意见当之也。"③在这种情况下，当统治者执意掌控利用对 "道" 的解释权、宣称自己的言行即 "道" 之体现时，士人阶层将很难获得反抗的支点。戴震又尝痛心疾首地说:

> 呜呼! ……圣人之道，使天下无不达之情，求遂其欲而天下治。后儒不知情之至于纤微无憾是谓理，而其所谓理者，同于酷吏之所谓法。酷吏以法杀人，后儒以理杀人。浸浸乎舍法而论理，死矣，更无可救矣! ④

这一声 "以理杀人" 的高呼，虽明言 "后儒"，暗中却正是在严正抗议当朝统治者窃取程朱理学的解释权，并以强权逼迫世人承认其所谓 "理"（道）的合法性。⑤

清代新兴的考据学则对 "道" 尤其是士人得 "道" 的程序提出了全新的解释。考据学的理论代言人戴震的话最能言简意赅地表出其精神:

> 夫所谓理义，苟可以舍经而空凭胸臆，将人人凿空得之，奚有于经学之云乎哉! 惟空凭胸臆之卒无当于贤人圣人之理义，然后求之古经，求之古经而遗文垂绝，今古县（悬）隔也，然后求之故训。故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明，而我心之所同然者，乃因之而明。贤人圣人之理义非它，存乎典章制度者是也。⑥

按此理论，圣人之 "道"（理义）蕴藏在 "古经" 之中，无论普通士人还是帝王，如欲得 "道"，就必须先 "求之故训'，'然后求之古经'，"古经明" 之后，蕴藏其中的圣人之 "道" 方可得明。因此考据学的求 "道" 程序在理论上为得 "道" 设置了一道很高的门槛，凡是没有经过长期语言文字训练而读懂古经的人，就绝不具备得 "道" 的资格。这道门槛的设置，一方面可以在理论上克服宋、明理学之 "道" 缺少客观检验标准的困难，同时当帝王凭借皇权来抢夺对 "道" 的拥有权时，手握古经的士人至少可以获得一个心理上退守的空间，不至于失去最后的立足点。从这个意义上说，高扬 "道统" 旗帜的理学是一个完全开放的空间，对于 "治统" 的进攻其实并无设防的能力，只要皇权有足够的意愿和力量，就可以将 "道统" 置于 "治统" 的麾下，而士人却难以找到反对的依据; 慎言 "道" 字的考据学，却在暗中为 "道" 设置了一座隐秘的关卡，即使皇帝宣称自己就是那个有能力通关之人，据守关隘的士人虽口不能言，却自能对关内的实情了然于心。所以，清代士人虽然没有制度性保障和社群力量可凭藉以 "行道"，却未尝没有一个相对自由的空间来 "守道"。专就 "守道" 的空间而言，清代士人比之宋、明人恐怕还更有回旋的余地。嘉、道间的方东树曾忿忿地说:

> 夫宋儒训活（诂?），岂必千虑无一失? 然而王制也。今之为新说者，岂必千虑无一得? 然而非王制也。先王所是著为令，士安得倡异说于王制外乎? ⑦

考据之士敢于 "倡异说于王制外"，自然有朝廷默许的原因在，⑧重要的是他们摆脱 "王制" 牢笼的手段，正是所谓 "训诂"。

清代士林与上层政权共同关注的礼制重建，是杨念群提出的一个士林与帝王互动的具体例子。在这个例子中，士林最终仍旧被帝王所收编。当然士林与帝王双方关心礼制建设的初衷是不同的。如作者所言，士林亟亟于礼制重建是为了收拾明末以来的 "残山剩水"，并藉此向清统治者宣示自己 "对 '教化' 角色的权威性拥有"; 帝王重视礼制，则是要为新朝寻找 "一个文化的根基做支撑"，同时也是 "对以江南为核心的知识圈对重建礼仪的挑战的回应"（91 页）。虽然双方行动的 "内涵和出发点均有差异"，却仍然 "慢慢靠近起来，以至于最后形成了上下呼应的格局"（89 页）。作者认为:

> 恢复 "古礼" 在基层的作用……以宗族、家族为基本单位修复文化的根基，可以看作是士人反思明末败亡的结果，但清廷上层同样通过提倡以孝治天下的统治原则，构成了一系列对 "家" 的基本礼仪的尊崇。这两者策略的暗合，导致清初遗民的道德自觉的行动更加无法逾越清朝

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

统治所构成的意识形态重建的巨大网络的控制。(61 页)

清代士林的道德自觉究竟是否以及在何种程度上被清廷所牢笼?这是一个见仁见智的问题,作者之所道自然可成一家言。但无论如何,若欲在此问题上获得一个比较明晰的判断,显然首先需要追问另一个问题——民间礼制建设在清代士人的思想和实践中究竟处于怎样的位置?

为此仍必须回到理学与考据学关于"得道"或"成圣"的不同态度上去。前文已经提及,在宋明理学的观念中,"道"是每个人"得于天而具于心"的,天下人都有"得道"、"成圣"的可能。这种观念在陆王一系的心学中体现得最为明显。陆九渊的名言说,"若某则不识一个字,亦须还我堂堂地做个人",[9]便把士阶层之外所有不识字的人也纳入"圣学"的队伍中。王阳明说得更直白:虽凡人,而肯为学,使此心纯乎天理,则亦可为圣人。[10]所以只要能够"求其放心",恢复个人内心先天已具的"道",即阳明所谓的"致其良知",即可成圣人。因而王阳明说:

> 圣人之学所以至易至简,易知易从,学易能而才易成者,正以大端在复心体之同然,而知识技能,非所与论也。[11]

既然圣人之学是如此"至易至简",与各种"知识技能"皆不相干,因此无论识字与否,有"知识技能"与否,士农工商各色人等皆可为此"圣学",都有"得道"、"行道"的资格。

由于对"格物致知"的解释不同,程朱一系的理学在如何"得道"以及谁可以"得道"的问题上,与王阳明存在相当的分歧。王阳明曾说:致知云者,非若后儒所谓充广其知识之谓也,致吾心之良知焉耳。[12]"后儒"即指朱熹一派儒家,"充广其知识"正是朱熹对"格物致知"的理解,所谓"穷至事物之理,欲其极处无不到","推极吾之知识,欲其所知无不尽"。[13]只有这样不断地扩充对万事万物的知识,积累既久之后,方才能达至"一旦豁然贯通"、"而吾心之全体大用无不明"[14]的"得道"境界。此正如余英时所说:"这样追求外在之'理'的活动,必须限于以'知识'为专业的'士',而不可能期望于'农工商贾'。"[15]"得道"与"成圣"的境界就成为士人的专利了。朱熹和王阳明学说在"社会性格"上的这种差异,清代的焦循早已经看出,他说:

> 余谓紫阳之学所以教天下之君子;阳明之学所以教天下之小人……至若行其所当然,复穷其所以然,诵习乎经史之文,讲求乎性命之本,此惟一二读书之士能之,未可执颛愚顽梗者而强之也;良知者,良心之谓也,虽愚不肖、不能读书之人,有以感发之,无不动者。[16]

余英时很正确地指出"焦循所用'君子'、'小人'二词,取其原始的社会含义,非后起的道德含义,换言之,即分别指'士'阶层与农、工、商、贾。"[17]

但是现在我们需要注意,在朱熹的世界里,农工商贾虽然难以亲自"得道",却仍将与士阶层一起共同期待和分享此"道"流行天下,只不过他们必须依靠得道之士来教化而已。他们具有享受此道的权利,士也负有得道然后行道的义务。朱熹将《大学》首章"在明明德,在亲民"的"亲"字改作"新"字,解释说:

> 新者,革其旧之谓也,言既自明其明德,又当推以及人,使之亦有以去其旧染之污也。[18]

这句话正是朱熹之"道"的社会性格的义理基础。因此,在朱熹和王阳明的系统里,尽管此"道"化行天下的程序不同,但无论士农工商最终都将被、也必须被同一个"道"所规范。宋、明两代士人之所以分别在"得君行道"和"觉民行道"两条道路上不倦地展开实践,绝非仅因拥有制度性的保障或社群力量的支撑,更是由于其所秉持的儒学教义具有这样一种强烈的内在要求。

以上述宋、明理学社会性格的扼要描述为基础,我们就将看到清代考据学的社会性格出现了隐秘而微妙的变化。虽然朱熹"格物致知"之教是清代考据学的义理渊源,但考据学氛围里的清代学人对"士志于道"的期待已远较宋代为狭窄。夏炘记述他早年向考据学家胡培翚问学的事情说:

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

（余）十九岁入泮，仅解制艺层次而已。竹邨先生长余九岁，为名秀才……恒往来于学舍。一日，问以读《注疏》之法，答云："君空腹，五经不能尽举其词，何论九经、三传并十三经。一部《注疏》浩如烟海，从何处下手？不如从时文觅生活，计以图食饩较为易易。"⑲

考据学的"道论"已经预设"道"在古经之中，不能通训诂、明经书，就没有"得道"的可能。胡培翚劝告夏炘放弃研读《注疏》的想法，无异于将斩断夏炘的求道之路，取消他得道的资格。胡氏口出此言的一个现实考虑便是他说的"一部《注疏》浩如烟海，从何处下手"。正是因为通经这道门槛过于高峻，竟连夏炘这类标准的"士人"也面临流落在闻道队伍之外的危险。这同主张贩夫走卒、引车卖浆者流亦可得道成圣的宋、明理学形成了鲜明的对比。

不过，正如许多既有研究所展示的，清代士人照样在民间从事着不少教化工作。但若仔细体会我们可以发现，清代士人已不是如明人那样直接在民间布"道"，而是在自己所求之"道"与所布于民间的"教化"之间做出了细致的区分。我们正不妨以《江南》一书提及的清人对民间礼制建设的看法为例。大体而言，清人虽希望以"礼"来教化民间，但这个施行于民间的"礼"却往往未曾与他们在经书中发现的"道"趋于一致。

雍乾间的汪绂尝引有名的考据学家江永为好友，致信江永希望其挺身而出"振兴末俗"。他之所以属意于江永，是因为他认为"慎修著作之富，夫亦既足使当世信而从之"。"著作之富"正是精研古经，于"道"有得的体现，故而能取信于世。可见汪绂已颇具道在古经的观念。不过在"行道"的问题上，饱读程朱的汪绂仍持的是宋人的观念。所以他力劝江永出山："明先王之精意，俾当世可训行，振兴末俗。"⑳这正是朱熹"自明其明德，又当推以及人"之教的翻版。但出乎汪绂意料的是，江永对其"明德新民"的建议毫无兴趣，故沉默不答。汪绂再去信催问，江永不得已，遂回书直表心迹云：

前岁腊月，接灿人足下手书，再三读之，词旨甚高，与鄙衷初不相入。足下所以箴规之者，大抵误听道途虚声，非弟之本志也……弟于《礼》书……但欲存古以资考核，非谓先王之礼尽可用于今也。㉑

得此回书的汪绂只好悻悻作罢了。江永所谓"先王之礼"是"道"之所在，却并非"尽可用于今"，这无异于暗中承认：儒家终身通经所求的"道"与现世社会所行的"礼"是不可能统一的，而且二者本来就应当有所区分，求道之"士"也没有推行其"道"来统一这种区分的义务。

江永的高足戴震亦尝谓：

古礼之不行于今已久，虽然，士君子不可不讲也。况冠、婚、丧、祭之大，岂可与流俗不用礼者同？

君子行礼，不求变俗，要归于无所苟而已矣。㉒

可见戴震以为"古礼"只是"士君子不可不讲"，由于在当今不可施用，"古礼"与"流俗不用（古）礼者"是不发生关系的。所谓"要归于无所苟"，按其《答郑丈用牧书》云："立身守二字，曰不苟。"㉓如此即能理解，戴震乃视"行（古）礼"唯关乎士君子个人修养的"立身"的问题，当然就"不求变俗"了。张寿安在全盘清理清代礼家和礼学之后指出，"对专门礼家而言，后世因时制宜之'俗礼'，与考证古礼得出的'礼之先型'，是判然为二的"，"民生礼俗当然可以另行订定，但'不必附会古礼'"，"'考礼'的目的在求'礼之先型'，掌握住礼之先型才可能对俗礼进行改革"。㉔"对俗礼进行改革"使之与"考礼"得出的"礼之先型"相吻合，这或许仍是不少清代礼家的高远理想，但在实际层面上却是一个不可能完成的任务。因此落实到民间礼制建设的实践中，考礼之士仍只能对俗礼"另行订定"，结果是与古礼"判然为二"。江、戴师徒索性发出治礼"但欲存古以资考核"而"不求变俗"的言论，或许正是因缘于此"判然为二"的无奈现实。

尤为重要的是，清代不少号称尊奉程朱的人也持守着这种理念。如翁方纲曾致书朝鲜学者金正喜说：

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

古人制礼，原是为资于一时之用，而非欲供后人之考，今读者则只宜考其同异，而不当复泥其当日之所用。如吾门人凌仲子撰《仪礼释例》，吾久笑其迂。此等撰述，意欲何为，有此光阴，又不如考定同异矣……考证为最要，考证即义理之学，不分二事。㉕

照此意见，古礼在“当日之所用”且不必深究，更无论“俾当世可训行”了。“道”（义理）的发掘与持守工作全在“读者”的案头（考证）完成，“不分二事”，意味着其他非“读者”将完全失却得道的合理途径，因此“不求变俗”的戴震对“流俗不用礼者”另眼相看，就一点也不突兀了。㉖

本文特捻出“读者”一词绝非率尔及之，因为清儒有一种相当普遍的意识：将所谓“学”即认作是“读书”。清初万斯同即以为“先儒训学错出，愚谓只是读书耳”，㉗乾嘉间许宗彦也认为“圣门本以读书为学”，㉘最有意思的是陈澧的话：

学者何？读书也……澧谓子夏言“贤贤易色”四事，而云“虽曰未学，吾必谓之学矣”，此二“学”字，亦必以读书解之乃通。犹云如此之人，虽曰未读书，吾必谓之读书也。㉙

陈澧以“读书”解此二“学”字，于字面上讲固无不通。但通观子夏之意，显然是以“未读书”亦可以为“学”，“学”固不专在“读书”也。陈澧尝再三表白其平生志愿说，“澧性好读书，于天下事惟知此而已”㉚，“能□得人读经为佳……我辈惟此是事业耳”。㉛至于其同时之人刘熙载表示“读书贵有实用，存心修养皆是也，不必专在用世”㉜，更明白体现了这种“读书”观之下士人“不求变俗”的心态。

我们不免会追问，清代考据学这种迥异于宋明儒学的社会性格究竟是如何形成的呢？毫无疑问，就学术环境一面而言，当然是“得君”及“觉民”两条行道之途皆成断港绝潢的结果。由于这个外部原因，许多考据传统之外的清儒也不免只能以“读书”自限其学。康雍间理学家陈遇夫《正学续》中的一段文字最具象征意味：

达则正学校以育人材，穷则授门徒而化里闾，此儒者分内事，必谨书之。㉝

“儒者分内事”已经不是孟子说的“达则兼济天下”，而成了“达则正学校以育人材”，当然也可以说天下兴衰端在人才多寡，则“育人材”也未尝不可与“济天下”相联系，但二者精神气象毕竟大相径庭，稍细绎之不难见出。穷时授门徒于里闾固是“读书”，达时育人材于学校同样只是“读书”。清初遗民顾炎武病卒之时，陈遇夫方逾弱冠，顾氏“天下兴亡，匹夫有责”八字言犹在耳，“儒者分内事”却将悄然换做一片读书声了。

另一方面，就学术本身而言，则是考据学传统形成之后的一种内在限制。这个内在限制不仅不鼓励行道，而且还会主动压制类似的观念。阮元《顾亭林先生肇域志跋》谓：

世之推亭林者，以为经济胜于经史。然天下政治随时措宜，史志县志可变通而不可拘泥，观《日知录》所论，已或有矫枉过中之处，若其见于设施，果百利无一弊欤？《四库》书提要论亭林之学，经史为长，此至论，未可为腐儒道。㉞

又谓“《四库》书提要论亭林之学，经史为长，然则徒以经济赞颂者，非笃论也。”㉟阮元“世之推亭林者”云云，并非为抒己见而虚设论敌，乾嘉间仍“以经济赞颂”亭林者确非罕见。张惠言《陈以宁墓志铭》即谓“以宁晚年喜论经世之学，好黄梨洲、顾亭林之书。”㊱陈以宁卒于乾隆六十年，正身当考据学如日中天之时。李富孙《困学纪闻书后》亦云：

余弱冠时读书愿学斋，先从祖经堂先生教以根柢之学，尝谓深宁叟《困学纪闻》博而能精，简而有要；亭林先生《日知录》明体达用、具有经济。读经史外，二书不可不熟复也。㊲

又《书日知录后》云：

吾里徐敬斋云“《日知录》一书，内圣外王之学，抚世宰物，措之裕如，虽洪容斋《随笔》、王伯厚《纪闻》皆不及也。”㊳

南宋王应麟的《困学纪闻》素被清人视为考据学之先驱，这里将《日知录》同此书对举，

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

更是视顾炎武为经济之典范，非专为书本考据者。所以顾炎武在有清一代的形象，始终存在“经世致用”和“经史考据”畸轻畸重的区别。对顾炎武形象的确认绝非单纯的“学术”问题，而是体现着确认者自身的关怀所在。阮元必以“经史为长”推之，而深斥“以经济赞颂者”为“腐儒”，正是考据学眼光的自然流露，促使他对“经世致用”一类观念自觉地予以抑制。

但是问题绝非如此简单。我们可以颜元为例来稍作说明。颜元身当顺康之间，终生极力反对“读书”之学，与考据传统无半点牵连，且考据学于当时亦远未形成传统；同时他又将程朱、陆王也一臂推倒，即使清代帝王窃据理学“道统”也不会对他构成学理上的压制，更何况康熙帝奉朱熹为正统尚在他去世之后。两边皆无羁绊的颜元仍以“得君”为行道的不二途辙，《颜习斋先生言行录》卷上：

> 刚主问：“出将奚先?”先生曰：“使予得君，第一义在均田……吾于三代后最羡神宗、安石，但其术自不好，行成亦无济。”[39]

颜元“奚先”的具体内容可不置论。他直接以“使予得君”的假设来回应李塨关于“出”的疑问，可见他即认行道途径在此。至于对“神宗、安石”的羡慕，更是直表心迹之语了。颜元行道志向之坚定、心意之热诚也是无可怀疑的。《颜习斋先生年谱》康熙四十三年九月记其去世当日事云：

> 二日辰……培及贾子一来视疾，先生谓门人曰：“天下事尚可为，汝等当积学待用。”……酉卒。[40]

颜元去世前数小时仍在勉励弟子不要放弃“行道”，真不愧死而后已了。他的用词也很关键，“积学待用”四字表明当时他心中的行道仍是以“得君”或“遇有位”为前提，之所以仍抱此念，显然是他认为“天下事尚可为”，事情并未糟糕到不得不放弃的地步。

但奇怪的是，至死都亟亟以“行道”为念的颜元，却又一生专事韬晦，几乎足不出乡里，不仅从不主动寻觅可能遇合的“有位”者，而且当“有位”者找上门来时，也毫不犹豫地拒绝交涉。他尝自述说：“（仆）拙守四十载，未出斋一步，虽簿、典官末，未尝一面。”[41]此言确是其生平实录。又据《李恕谷先生年谱》卷三说：

> 九月，吴公来请，乃入京。习斋谓曰：“勿染名利。”先生曰：“非敢求名利也，将以有为也。先生不交时贵，塨不论贵贱，惟其人；先生高尚不出，塨惟道是问，可明则明，可行则行；先生不与乡人事，塨于地方利弊，可陈于当道，悉陈之；先生一介不取，塨遵孟子‘可食则食之’。但求归洁其身，与先生同耳。”习斋首肯。[42]

足见颜元不仅从“不交时贵”，甚至连身边的“乡人事”也无心过问，俨然一副隐士面孔。这与其空所依傍、不惜推倒一切以高唱习行、经世的姿态相较，何啻天渊之别!

颜元也绝无自己只管指点江山，而留待“弟子服其劳”的意思。他经常痛悔自己的退隐自好，而试图自改，如《年谱》康熙二十年四十七岁条：

> 王法乾摘塨过曰：“刚主交某某，又与某通有无，可忧。”先生曰：“果有之乎?然吾以刚主不及吾二人在此，其胜吾二人亦在此。吾二人不苟交一人，不轻受一介，其身严矣。然为学几二十年，而四方未来多友，吾党未成一材；刚主为学仅一载，而乐就者有人，欲师者有人。夫子不云乎，‘水清无鱼，好察无徒’，某将以自改也。”[43]

可惜颜元终身亦不能“自改”，只能带着经世的空言老死乡里了。他的“行动”之教始终未曾发展出真正的行动，而最终只沦为一种行动的学说。

我们应当看到，其一，颜元的这种矛盾状态与清初士人心态乃至整个清初文化基调有密切关联，不能对此两点有深切地把握，我们是解不开颜元的心结的；其二，颜元秉持理学的“行道”观、力倡经世之学，这与后来考据学氛围里的清儒自不相同，但他们自我韬晦、自愿避开“行道”的实际举动则是一般无二的。可以说，他正处在儒学的社会性格由理学转向考据学的过渡环节上；其三，颜元并不是一个特例。[44]所以我们完全可以将他所体现的这种

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

矛盾同前文所述清代考据学的社会性格联系起来。这样前后相连、整体地思考清代考据学社会性格的形成，势必要求我们一方面打通理学、考据学、宋学、汉学等概念隔阂，同时回到两宋以降新儒学“修齐治平”、“内圣外王”等传统理念架构中去。由于新儒学的这些理念本来就是强调“物我兼修”、“内外皆涉”的，故而自然将为我们提供一个兼顾思想史内在和外在理路的新视角。甚至如果操作得当，我们将完全有可能扬弃思想史内在、外在等人为的分野，进入一个清代思想史研究的新境界。

现在经过这番对清代考据学社会性格的大致勾勒，我们再反观《江南》一书对清代士林与朝廷双方礼制建设的论断，似乎就能另有所见。大体而言，宋代理学将求“道”的责任仅交在士的手中，清代考据学更视得“道”为极少数学人的专利，这自然都像是一种“精英论”。但正如余英时所说“宋代道学家的‘精英论’基本上是开放的，‘民’之秀者随时都有机会成为‘士’。”[45]理学家鼓励秀“民”立志为“士”、成为“道”的追求者，同时自己也以天下为己任，时刻系心于“道”在当下的展开；而清代的考据家却对立志闻“道”之“士”也缺乏接引的兴趣，同时更不具备宋、明儒那般推行其“道”使之化行天下的强劲动力。求道、守道被划归士君子这些“读者”们的案头私事，则其他人在理论与实践上将不免成为“道”的化外子民。落实到在民间推行礼制的问题上，理学既以个人内心为“道”的最终依托，则世之“俗礼”是否与“道”相符的检验标准即在一己之信念与认知，至于“俗礼”与经典中的“古礼”吻合与否，并不对理学家构成任何学理和心理的障碍“俾当世可训行”的俗礼当然是斟酌损益、迁就时俗而来的，理学家可以理所当然地视之为“道”的具化，正所谓“礼时为大”也。清代考据家则以“贤人圣人之理义存乎典章制度”为治学的出发点，反对在经典古义之外另行主观臆断。秉持这样的治学理念，“礼时为大”的儒家传统反倒将陷入违背古经、“空凭胸臆”以言道的尴尬境地。考据家将“古礼”（经典古义）与“俗礼”（礼时为大）以“判然为二”的方式来处理，正不免是受其学理的内在限制，而不得不如是的苦心孤诣了。因此我们不妨说，清代考据学的“道”论不仅是“精英”的，而且是“封闭”的，这是其社会性格相较于宋、明儒学的迥异之处。但是，恰恰是考据学的这种封闭性，又为清代士人的“道”保留了一个相对独立、超越的空间。他们并无可能、乃至并无意愿将其“道”完全贯彻到民间所行的“礼”中，也正是因为如此，无论士林关于礼制建设的言论或行动与朝廷希望的方向发生多大程度的趋同，那个本未全盘寄托在“礼”中的“道”，恐怕都是很难被帝王完全收编的。

＊本文系教育部人文社会科学研究西部和边疆地区项目《文化生态的变迁与清代儒学社会性格的形成》（项目批准号：11XJC770006）的中期研究成果。初稿承四川大学历史文化学院“10—20世纪中国的社会与文化”研究会诸同仁的指正，谨致谢忱!

①参看余英时《士商互动与儒学转向——明清社会史与思想史之表现》，见氏著《现代儒学论》，上海人民出版社，1998年，第58—127页。王汎森《晚明清初思想十论》，复旦大学出版社，2004年。艾尔曼《从理学到朴学——中华帝国晚期思想与社会变化面面观》，江苏人民出版社，1997年《中国文化史的新方向：一些有待讨论的意见》，见《台湾社会研究季刊》第12期，1992年，第1—15页。

②杨念群《何处是“江南”——清朝正统观的确立与士林精神世界的变异》，生活·读书·新知三联书店，2010年。本文此下凡引用此书文字，皆随文标明页码，不另出注。

③戴震《孟子字义疏证》卷上，见汤志钧点校《戴震集》，上海古籍出版社，1980年，第268页。

④戴震《与某书》，见《戴震集》，第188页。

⑤戴震在其《孟子字义疏证》中也表达过此意，见《戴震集》，第275页。关注此“乾嘉诸儒之一般意见”的既有研究已有不少，集中的讨论可看严寿澂《“思主容”、“涣其群”、“序异端”——清人经解中宽容平恕思想举例》，见氏著《近世中国学术思想抉隐》，上海人民出版社，2008年，第118—147页。

⑥戴震《题惠定宇先生授经图》，见《戴震集》，第214页。

⑦方东树《汉学商兑》卷下，生活·读书·新知三联书店，1998年，第403页。

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

⑧关于清廷默许乃至暗助考据学，泛言者多，而出以具体证据者少。有关证据可参看张循《不读汉宋书，也争汉宋学: 清代汉宋之争“风气”的形成》，见《中华文史论丛》2010年第4期，第275—313页，特别是第296页注释1。

⑨陆九渊《象山先生全集》卷35《语录》，商务印书馆《国学基本丛书》本，1935年，第449页。

⑩陈荣捷《王阳明〈传习录〉详注集评》卷上，华东师范大学出版社，2009年，第71页。

⑪陈荣捷《王阳明〈传习录〉详注集评》卷中，第116页。

⑫王阳明《王文成公全书》卷26续编一《大学问》，商务印书馆《国学基本丛书简编》本，第39页。

⑬⑭⑱朱熹《四书章句集注·大学章句》，中华书局，1983年。

⑮ 余英时《明代理学与政治文化发微》，见氏著《宋明理学与政治文化》，广西师范大学出版社，2006年，第10—60页，引文见第49页。需要指出的是，上述朱、王二学对“得道”看法的区别只是“倾向性”的。双方对此问题并无严格的、固定的和排他性的界定，也往往不免有声气互通之处。

⑯焦循《雕菰集》卷8《良知论》，商务印书馆《丛书集成初编》本，1936年，第123页。

⑰余英时《明代理学与政治文化发微》，见氏著《宋明理学与政治文化》，第38页。前文“社会性格”一词亦借用自余英时此文，见同页。

⑲夏炘《景紫堂文集》卷9《记益友胡竹邨先生事》，咸丰五年刊本，第11页上。

⑳汪绂《双池文集》卷3《与江慎修书》，上海古籍出版社《续修四库全书》本，第1425册，第59页上。

㉑转引自陈祖武、朱彤窗编《乾嘉学术编年》，河北人民出版社，2005年，第29—30页。

㉒戴震《与朱方伯书》，见《戴震集》，第181页，第182页。

㉓见《戴震集》，第186页。

㉔张寿安《十八世纪礼学考证的思想活力——礼教论争与礼秩重省》，北京大学出版社，2005年，第79页，第82页。

㉕翁方纲《致朝鲜金正喜书》，见《域外汉籍研究集刊》第一辑，中华书局，2005年，第449页。

㉖前述戴震“以理杀人”的抗议，其实亦属别有用心之言。

㉗李塨《恕谷后集》卷6《万季野小传》，商务印书馆《丛书集成初编》本，1936年，第71页。

㉘阮元《揅经室二集》卷2《浙江许君積卿传》，见邓经元点校《揅经室集》，中华书局，1993年，第402页。

㉙陈澧《东塾读书记·论语》，生活·读书·新知三联书店,第9页。

㉚陈澧《东塾读书记·自序》，《东塾续集》卷2，《近代中国史料丛刊》本，第762种，第61页。

㉛陈澧《东塾续集》卷4《与桂皓庭书》。

㉜刘熙载《古桐书屋札记》，薛正兴点校《刘熙载文集》，江苏古籍出版社，2001年，第724页。

㉝陈遇夫《正学续·论略》，商务印书馆《丛书集成初编》本，1937年，第2页。

㉞阮元《揅经室三集》卷4，见邓经元点校《揅经室集》，第673—674页。

㉟见《国粹学报》第一年第六期《撰录门》，光绪三十一年，第1页上。

㊱张惠言著，黄立新点校《茗柯文编》，上海古籍出版社，1984年，第158页。

㊲李富孙《校经庼文稿》卷17，上海古籍出版社《续修四库全书》本，第1489册，第519页上。

㊳李富孙《校经庼文稿》卷18，第525页下。

㊴㊵㊶㊸颜元著，王星贤、张芥尘、郭征点校《颜元集》，中华书局，1987年，第654，793—794，435，753—754页。

㊷冯辰、刘调赞著，陈祖武点校《李塨年谱》，中华书局，1988年，第77页。

㊹即如颜元的高足李塨，虽已觉察乃师所言不能见于所行而颇思改弦易辙，然其面对“有位”者时的实际反应仍与颜元一般无二。颜、李的矛盾其实已经隐伏在更早一辈遗民中。

㊺余英时《朱熹的历史世界》，三联书店，2004年，第139页。

?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net